maktan vazgeçirmeye çalıştığı rivayet edilir. Addâs'ın nerede ve ne zaman öldüğü bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA:

Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meġāzî* (nşr. M. Jones), London 1965-66 → Beyrut 1984, s. 33, 35, 42, 43; İbn Hişâm, *es-Sîre* (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Kahire 1375/1955, II, 421; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, I (nşr. Muhammed Hamîdullah), Kahire 1959, s. 111, 140-141; Taberî, *Târîḫ* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1960-70 → Beyrut, ts. (Dâru Süveydân), II, 346; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ġābe* (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), Kahire 1390-93/1970-73, IV, 4; İbn Hacer, *el-İṣâbe*, Kahire 1328, II, 466-467.

 AHMET ÖNKAL

ADED
(العدد)

(bk. SAYI).

ADEDÎ
(العددى)

Sayıyla alınıp satılabilen mal mânasında kullanılan bir terim.

Aded kelimesi "miktar ve sayı" anlamına gelir. **Adedî** aynı kökten nisbet ekiyle yapılmış bir kelime olup çoğul şekli **adediyyât**tır; "sayıyla ilgili, tek tek parçaların oluşturduğu sayılı şeyler" demektir. Bir İslâm hukuku terimi olarak **adediyyât**, satım akdinde sayı ile alınıp satılan şeyleri ifade eder. Bunlar kısmen zimmette borç olarak kalabilen ve ödünç verilebilen şeyler olup, **mislî*** mal kapsamına girerler. "Sayılı veya sayılmış" anlamında **ma'dûd** ve çoğulu **ma'dûdat** terimleri de aynı mânada kullanılmaktadır.

İslâm hukukunda mislî mallar, alım satımdaki özelliklerine göre ölçü, tartı ve sayı ile olmak üzere üç kısma ayrılır. Bunlardan, ağırlık veya hacim ölçüsü söz konusu olmaksızın sayı hesabıyla alınıp satılan şeyler adediyyâtı oluşturur. Bunlar da iki kısma ayrılır:

1. **Adediyyât-ı mütekāribe.** Aynı cinsten, aynı değer ve büyüklükteki standart mallardır. Yumurta, limon ve günümüzde seri imalât ürünü olup tane veya düzine ile alınıp satılan mallar bu türdendir.

2. **Adediyyât-ı mütefâvite.** Aynı cinsten olup sayı ile satılmakla birlikte değer ve standart açısından farklı olan mallar bu bölüme girer. Bunlara **kıyemî*** mal da denir. Bina, büyük ve küçük baş hayvanlar, yazma kitap, arsa gibi. Kıyemî mallar cins borcu doğurmaya elverişli değildir. Çünkü tüketilince bunların mislini geri vermek güçtür. Ancak adediyyât denilince daha çok birinci gruba girenler anlaşılır. Bu konuda Türk Borçlar Hukuku da aynı ölçüyü benimsemiştir. Adediyyâtın mislî mal kapsamına alınmasının delili, Hz. Peygamber'in, "Kim para peşin, mal veresiye (**selem***) akdi yaparsa, ölçü veya tartı ile miktarı belirlenebilen şeylerde ve belirli bir süreye kadar yapsın" meâlindeki hadisidir (Buhârî, "Selem", 1, 2, 7; Müslim, "Müsâkāt", 128; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 55). Cins birliği ve standartlık, sayı ile alınıp satılan şeylere de belirlilik kazandırır. **Mislî** mallar cins borcu oluşturmaya elverişli olup sayıyla alınıp satılan bütün standart mallar da bu gruba girer. Bunun bir sonucu olarak cins borçlarında, ödeme için ayrılan şeyin telef olması borçluyu mislini ödemekten kurtarmaz. Aynı cinsten benzerini bulmak mümkün olduğu için borç, ancak misli ödenmek suretiyle sona erer (bk. BORÇ).

BİBLİYOGRAFYA:

Buhârî, "Selem", 1, 2, 7; Müslim, "Müsâkāt", 128; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 55; Serahsî, *el-Mebsûṭ*, Kahire 1324-31, XIV, 31; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, Kahire, ts. (el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-kübrâ), II, 176-179; Kâsânî, *Bedâʾiʿu'ṣ-ṣanâʾiʿ*, Kahire 1327-28/1910, V, 160, 245; *Lisânü'l-ʿArab*, "ʿaded" md.; İbnü'l-Hümâm, *Fetḥu'l-ḳadîr*, Bulak 1315-18, V, 324; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 951, 1343-1344; Kenan Tunçomağ, *Borçlar Hukuku*, İstanbul 1968, I, 44-47; Necmeddin Feyzioğlu, *Borçlar Hukuku*, İstanbul 1970, I, 56, 150.

 HAMDİ DÖNDÜREN

ADEM
(العدم)

Kelâm ve felsefede "varlık" kavramının karşıtı olarak kullanılan terim.

"Varlığın zıddı, yokluk, hiçlik" ve "varlığın yaratılmasından önceki hal" gibi anlamlarda kullanılan adem, felsefe kaynaklı bir kavramdır. Kur'an'da yer almaz.

Antikçağ Yunan felsefesinde başlayan varlık-yokluk tartışmasında Parmenides, Heraklitos ve Anaxagoras gibi presokratik filozoflar, yokluktan bir şeyin meydana gelemeyeceği düşüncesinden hareketle yokluğun reel bir varlığı bulunmadığını, yokluk fikrinin bir kuruntudan ibaret olduğunu, dolayısıyla varlığın ezelî ve ebedî olduğunu savunmuşlardır. Buna karşılık Eflâtun yokluğu, İdenin âlemi var etmek için kullandığı ilk madde olarak açıklamak suretiyle ona reel bir varlık tanımıştır. Daha sonra ademi (privatio), "varlığın ya da var oluşun yokluğu" mânasında kullanan Aristo, bunu madde (hyle) ve form ile birlikte varlığın üçüncü bir ilkesi farzederek varlık teorisini bu faraziye üzerine kurmuştur. Ona göre varlık ve yokluk iki zıt ilke olup bir dayanağa muhtaçtırlar. İşte bu zıtların kendisinde yer ettiği dayanak, maddedir. Yokluk, bir keyfiyetin maddede bulunmaması halidir. Mutlak bir oluş yoktur; her oluş, nisbî veya potansiyel bir gayri mevcudun (no-existant, ma'dûm) varlık haline dönüşmesidir. Bu durumda, Aristo'da hakiki adem gerçek bir varlığa sahip gibi görünmüyor; çünkü ona göre varlık, var olan bir olgu sayesinde meydana gelir. Her bakımdan yok olan bir varlığın meydana gelebileceği düşünülemez.

İslâm düşüncesinde adem problemi üzerinde ilk defa Mu'tezile kelâmcıları durmuştur. Onlar, her ne kadar âlemin ademden meydana geldiğini kabul etmişlerse de varlıkla **mâhiyet***i birbirinden ayırarak yokluğun bir "zât"ı bulunduğunu, onun "sâbit" ve "şey" olduğunu, dolayısıyla zihnin dışında bir varlığı bulunduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre Allah, "şey"lerin yaratılmadan önceki durumlarını, yani ma'dûmları biliyordu; şu halde ma'dûmlar, onun bilgisine uygun bir realiteye sahipti (bk. Mâtürîdî, s. 86; Kādî Abdülcebbâr, *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, s. 176-177; a.mlf., *el-Muḥîṭ bi't-teklîf*, s. 125, 127, 140-141, 356; İbn Hazm, V, 155-157).

Mu'tezile ma'dûmu "varlığı olmayan mâlum" şeklinde tarif ederek ona, bilginin objesi olarak bir gerçeklik tanırken Ehl-i sünnet, ma'dûmu "hiç bir şey değil" (leyse bi-şey': ليس بشئ) şeklinde açıklamış ve bu suretle yokluğa bir gerçeklik tanımaktan kaçınmıştır. Onlara göre varlıkla mâhiyet birbirinin aynıdır; bu sebeple âlem "lâ şey'" (لاشئ)-den, yani her bakımdan yokluktan yaratılmıştır. Adem, **nefy** (olumsuzluk) ile eş anlamlıdır; hariçte bir varlığı bulunmayan sırf zihnî bir kavram olup bilinmesi varlığa bağlıdır. Kur'an'da âlemin yaratılışından söz eden âyetlerde adem ve "lâ şey'" kavramları bulunmamakla birlikte insanın yaratılışından bahseden bazı âyetlerde bu mânaya işaret eden ifadeler kullanılmıştır: "İnsan, daha önce hiçbir "şey" değilken (yokken), onu yarattığımızı düşünmez mi?" (Meryem 19/67). Ehl-i sünnet kelâmcılarının bu görüşlerini, âyette geçen (لم يك شيئا) ifadesi ile, "Allah vardı, ondan başka hiçbir şey yoktu" (Buhârî, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 1)

meâlindeki hadisten çıkarmış olmaları muhtemeldir. Kelâm ilminde adem, "Allah'a nisbet edilmesi câiz olmayan sıfat" mânasında da açıklanmıştır. Mâtürîdî, Mu'tezile'nin ademe "şey'iyyet" tanımasından, ezelde Allah ile birlikte başka realiteler (ağyâr) bulunduğu ve âlemin kadîm olduğu sonucunu çıkararak bunu tevhid ilkesine aykırı bulmaktadır (bk. *Kitabü't-Tevḥîd*, s. 86). Ancak, tevhid ilkesini bütün düşünce sistemlerinin temeli yapan Mu'tezile hakkında böyle bir hükme varmak doğru olmasa gerektir. Nitekim onların sıfatlar konusunda Ehl-i sünnet görüşüne karşı çıkmaları da tevhid ilkesindeki hassasiyetlerinden ileri geliyordu.

İlk İslâm filozofu Kindî'nin terminolojisinde adem yerine **leyse** (ليس) tâbiri kullanılmıştır. O da Ehl-i sünnet kelâmcıları gibi ma'dûmu "lâ şey'" diye tanımlamaktadır. Kindî'ye göre hareket ve zaman gibi cisim (cirm) de sonlu, dolayısıyla yokluk ve hiçlikten (عن ليس) yaratılmıştır. Her yaratılmış (muhdes) olanın bir yaratıcıya (muhdis) nisbet edilmesi gerekir. Şu halde her şeyin, zorunlu olarak bir yoktan yaratanı olmalıdır. Fârâbî ise yokluğu, "bir şeyin, içinde bulunduğu konudan yoksun olması" şeklinde tarif eder ve Mu'tezile gibi o da yokluğu "şey'" kabul ederek varlığa ve konuya nisbetle kavranabileceğini düşünür. Eğer, "yokluk varlığın zıddıdır" denilerek içinde bulunduğu imkân şartı ortadan kaldırılırsa bu takdirde, "yokluk varlık değildir" tarzında bir anlam ortaya çıkmış olur. Bu şekilde, yokluğu varlığa nisbetle "olabilen yokluk" ve hiçbir şekilde zâtı olmayan "mutlak yokluk" tarzında ikiye ayıran Fârâbî, Aristo'nun, heyûlânın Allah tarafından "lâ an şey'"den yaratıldığı düşüncesinde olduğunu belirtir (bk. Mübahat Türker-Küyel, s. 95-96). Böylece o, Aristo'nun İslâm inancına zıt bir görüşe sahip olmadığını ispat etmek istemiştir. Ma'dûmu, "zât bakımından yok, araz olarak var olan" şeklinde tarif eden Fârâbî, onun bu varlık tarafını akılda tasavvur edilebilmesine bağlamaktadır (bk. *et-Ta'lîḳāt*, s. 16). Kindî gibi o da mümkün varlıkların adem durumundan vücûd durumuna geçmelerinin ancak bir illetle gerçekleşebileceğini belirtir (bk. *Şerḥu Risâleti Zenon*, s. 3). Ayrıca o, hayrı "varlığın mükemmelliği", şerri ise bu "mükemmelliğin yokluğu" (adem) şeklinde tarif etmektedir (bk. *et-Ta'lîḳāt*, s. 11). Adem konusunu daha geniş olarak inceleyen İbn Sînâ bu kavramı, tabii varlıkların var olmazdan önceki durumu mânasına almakta ve Aristo'da olduğu gibi tabii varlıklara ilişkin ilkeleri madde, sûret ve adem şeklinde sıralamaktadır. Ademin ilke sayılması, bir varlığın (kâin) var olabilmek için bir ademe dayanmasından ileri gelir. Zira adem, araz için bir başlangıçtır; ademin son bulmasıyla varlık var olur. Adem, ne mutlak bir varlığa ne de mutlak bir yokluğa sahiptir; aksine, bir varlıkta bilkuvve var olan zâtın ortadan kalkmasıdır (bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 101). Buna göre adem reel bir varlık olmayıp sadece bir imkândır. İbn Sînâ'ya göre varlık (vücûd), bizzat kendisi sayesinde bilindiği halde adem, herhangi bir yolla varlık sayesinde bilinir (bk. *eş-Şifâ'*, "el-İlâhiyyât I", s. 36). Bu da İbn Sînâ'nın ademe reel bir varlık tanımadığını gösterir. Esasen yokluk varlığın zıddıdır. Diğer yönden Fârâbî gibi İbn Sînâ'ya göre de varlık hayır, yokluksa şerdir. Bu sebeple "şey"ler var olmayı arzular (taaşşuk) ve yok olmaktan kaçar. Zira şer, herhangi bir şekilde yokluktur; varlığa sahip olmamaktır. Hiçbir şekilde ademle ilgisi bulunmayan tek varlık, Vâcibü'l-vücûd'dur; onun dışındaki bütün varlıklar, mahiyetleri bakımından ademe elverişlidirler (bk. *a.g.e.*, s. 355, 356).

İlk sûfîlerde "yoksulluk" anlamında kullanılan adem (bk. Sülemî, s. 437), Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî'nin getirdikleri açıklamalarla yeni anlamlar kazanmıştır. İlk sûfîlerin fânilikle vasıflandırdıkları **mâsivâ***, Gazzâlî'de "mutlak yokluk" (adem-i mahz) halini almış, onun tasavvuf anlayışında Allah yegâne varlık, mâsivâ ise varlıkları Allah'a bağlı olmaları dolayısıyla, özü itibariyle yokluk mesabesindedir (lâ mevcûde illallah). Mâsivânın mutlak yokluktan yaratıldığını kabul eden Gazzâlî'ye göre Allah'ın varlığı hakiki, onun dışındakilerin varlığı ise mecazidir; varlık hayır ve nur, yokluk ise şer ve zulmettir (bk. *Mişkâtü'l-envâr*, s. 54-60). Böylece Gazzâlî, İbn Sînâ ile aynı görüşü paylaşmaktadır. İbnü'l-Arabî, Gazzâlî'nin adem hakkındaki anlayışını geliştirerek **vahdet-i vücûd*** fikrine ulaşmıştır. Ademi, mutlak (adem-i mahz) ve mümkin (adem-i izâfî) kısımlarına ayıran İbnü'l-Arabî şer, zulmet ve bâtılı mutlak adem mânasında kabul eder. Allah, mutlak varlık durumundaki nuru zulmet üzerine akıtmak suretiyle âlemi yaratmıştır. Ona göre, zâtı itibariyle yokluk karakterine sahip bulunan âlem, Allah'ın iradesiyle varlık kazanmıştır. İbnü'l-Arabî âlemi, varlığı Allah'ın yaratmasına bağlı olduğu için kendine nisbetle yok, Allah'ın ilminde mevcut olmasına nisbetle ise var kabul eder ve yaratılmadan önceki haline **âyân-ı sâbite*** adını verir (bk. *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye*, I, 212; II, 24, 138; IV, 79, 170). Böylece İbnü'l-Arabî Gazzâlî'nin adem anlayışından ayrılarak Mu'tezile'nin görüşünü benimser. Mutasavvıfların çoğuna göre ise adem ne vardır, ne var olmaya elverişlidir; sadece ilâhî bir tecellîgâhtır. Âyân-ı sâbitenin göründüğü bir ayna durumunda olan mâsivâ, bir eksen etrafında hızla dönen ateşin çizdiği çember gibi tamamen vehim ve hayalden ibarettir.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Bed'ü'l-ḫalḳ", 1; Kindî, *Resâ'il* (nşr. M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1398/1978, I, 113-114, 131; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd* (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1970 → İstanbul 1979, s. 86; Fârâbî, *et-Ta'lîḳāt*, Haydarâbâd 1346, s. 11, 16; a.mlf., *Şerḥu Risâleti Zenon*, Haydarâbâd 1349, s. 3; Sülemî, *Ṭabaḳātü'ṣ-ṣûfiyye* (nşr. Nûreddin Şerîbe), Kahire 1389/1969, s. 437; Kādî Abdülcebbâr, *el-Muḥîṭ bi't-teklîf* (nşr. Ömer Seyyid Azmî—Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Kahire, ts. (ed-Dârü'l-Mısriyye), s. 117, 125, 127, 140-141, 356; a.mlf., *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse* (nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire 1374/1965, s. 176, 179; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd* (nşr. Abdullah-ı Nûrânî), Tahran 1363 hş./1984, s. 10; a.mlf., *en-Necât*, Kahire 1357/1938, s. 101, 238-239; a.mlf., *eş-Şifâ' I: el-İlâhiyyât* (nşr. İbrâhim Medkûr), Kahire 1343, s. 36, 355, 356; İbn Hazm, *el-Faṣl* (nşr. Muhammed İbrâhim Nasr—Abdurrahman Umeyre), Riyad 1402/1982, V, 155-157; Cüveynî, *el-İrşâd* (nşr. Muhammed Yûsuf Mûsâ—Ali Abdülmün'im Abdülhamîd), Kahire 1369/1950, s. 18, 31; Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, Kahire 1964, s. 54-60; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt* (nşr. Maurice Bouyges), Beyrut 1930, s. 222; Şehristânî, *Nihâyetü'l-iḳdâm* (nşr. Alfred Guillaume), London 1934, s. 152-153; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye* (nşr. Osman Yahyâ—İbrâhim Medkûr), Kahire 1392-1402/1972-83, I, 212; II, 24, 138, 139, 351; IV, 79, 170, 263, 379; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ* (nşr. Abdurrahman b. Muhammed), Riyad 1381-86, II, 154-156; Ali b. Ebü'l-İz (?), *Şerḥu'l-'Aḳîdeti'ṭ-Ṭaḥâviyye* (nşr. M. Nâsıruddin el-Elbânî), Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), s. 53; Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâḳıf*, İstanbul 1292, I, 180, 233; Ebü'l-Bekā, *el-Külliyyât*, Bulak 1281, s. 263; E. Kant, *Critique de la raison pure* (trc. A. Treme Saygues—B. Pacaud), Paris 1912, s. 288; J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1943, s. 58 vd.; H. Bergson, *Yaratıcı Tekâmül* (trc. Şekip Tunç), İstanbul 1947, s. 354 vd.; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi* (trc. Vehbi Eralp), İstanbul 1964, s. 17, 59-60, 169, 202; Mübahat Türker-Küyel, *Aristo ve Fârâbî'de Düşünce ve Varlık Öğretileri*, Ankara 1969, s. 95-96; Abdurrahman Bedevî, *el-Vücûdü'z-zamânî*, Beyrut 1973, 222-239; Cemil Salîba, *el-Mu'cemü'l-felsefî*, Beyrut 1982, II, 65-66; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 212-213; İrfan Abdülhamîd, *el-Felsefetü'l-İslâmiyye*, Beyrut 1404/1984, s. 81-82; S. Van Den Bergh, "'Adam", *EI²* (Fr.), I, 182.



Y. ŞEVKİ YAVUZ